

SALVATORE GIAMMUSSO

IDEE PER UN'ANTROPOLOGIA ERMENEUTICA*

1. Intro 2. Tra idealizzazione dell'umano e ideologia 3. Un'ermeneutica delle identità
4. Descrivere e comprendere le forme della vita 5. Riepilogo

ABSTRACT: In the following paper, I would like to reconsider the paradigm of "classical" philosophical anthropology in the perspective of postmodernity. I plead in favor of an anthropological project continuing the tradition of Lebensphilosophie, especially Otto Friedrich Bollnow's claim for an anthropology without images. In fact, I present here a few considerations about a hermeneutic approach to anthropology. I try to make plausible that anthropology should not investigate the nature of the human being and his place in the cosmos, but rather describe identities in a practical sense. Its task is dual: it has to give a critical understanding of the unconscious images that form identities, both at a social and personal level; at the same time, it has to make appeal to a sense of responsibility for others and for the shaping of one's personal way of life. The mythological figure of Hermes, guide of souls and protector of transitions, is perfectly suited to this dual role of a hermeneutic anthropology, which not only makes theory, but also creates awareness and new opportunities for human advancement.

**1. Intro**

Allo storico della filosofia e filosofo Kurt Flasch venne chiesto una volta durante un seminario perché fosse critico nei confronti dell'antropologia filosofica. "Sapete - rispose Flasch -, la filosofia ha a che fare con l'amore per il sapere, e non con le immagini dell'uomo. Se volete vedere immagini, vi conviene andare al cinema!" La risposta ironica di Flasch colpiva gli aspetti

* Questo scritto è dedicato con affetto al prof. Giuseppe Cacciatore per i suoi settant'anni.

idealistici e antropocentrici insiti nel concetto di “immagine dell’uomo” (*Menschenbild*); la sua è una buona provocazione, e va raccolta. Penso infatti che il progetto di un’antropologia abbia ancora senso, a patto di liberarla dagli aspetti inattuali e darle una forma più adatta alla situazione culturale della postmodernità. Per rimanere nel tema esposto in apertura, l’antropologia dovrebbe lasciare al cinema il compito di proiettare immagini dell’uomo e assumere per sé piuttosto il compito di indagarle criticamente.

La trasformazione dell’antropologia in senso critico si riallaccia alla proposta avanzata da Otto Friedrich Bollnow di un’antropologia priva di immagini; e sotto alcuni aspetti ne rappresenta la prosecuzione conseguente. Vorrei rendere plausibile questo approccio con alcune considerazioni sul paradigma classico dell’antropologia filosofica e sulle idee guida per una antropologia rinnovata negli obiettivi e nei metodi. Anticipo la tesi che andrò svolgendo: l’antropologia dovrebbe indagare non una generica condizione umana, ma i processi identitari a livello individuale e sociale; e a tal fine occorre un diverso filo conduttore: non la questione quale sia natura dell’essere umano e la sua posizione nel cosmo, ma chi siamo noi. L’accento non cade sull’essere, ma sul “noi”. Infatti, secondo una possibile concezione, l’antropologia riguarda l’autocomprensione della vita, e si distingue dagli intenti di un’ontologia fondamentale così come da quelli di una filosofia della natura umana orientata in senso più o meno idealistico. Seguendo il filo conduttore offerto dalla questione dell’identità, sostengo dunque un approccio ermeneutico all’antropologia: esso mette al centro dell’obiettivo la struttura delle identità sociali e individuali e procede in senso descrittivo-interpretativo, appellativo e critico. Un’antropologia filosofica assolve questo compito decostruendo le immagini che ci muovono; essa non è più un edificio sistematico fondato su precomprensioni dell’essere umano, ma diventa un sapere

fluido che rende visibile chi siamo noi e apre lo spazio per una decisione su chi vogliamo essere.

2. Tra idealizzazione dell'umano e ideologia

Il discorso può iniziare dal paradigma classico dell'antropologia filosofica. Mi riferisco soprattutto ai pionieri: Scheler, Plessner e Gehlen. Le loro rivalità sono note: si pensi ad esempio alla distanza tra le posizioni politiche di un liberale di sinistra come Plessner e un conservatore come Gehlen; del resto, la filosofia empirica di Gehlen è piuttosto lontana dall'approccio cosmologico come lo si trova in Scheler e Plessner: la prima si basa infatti sull'analisi del piano anatomico umano, il secondo sviluppa una comparazione delle forme di vita animali e dell'essere umano. Non sarebbe difficile aggiungere ulteriori esempi che rendano il senso delle differenze e dei contrasti personali, giunti fino ad accuse reciproche di plagio. Ma già queste polemiche sono piuttosto significative: si possono interpretare come una prova indiretta delle affinità inconsciamente percepite tra i diversi approcci, a dispetto delle rivalità teoriche e personali. Da una prospettiva diversa, oggi possiamo comprendere meglio le loro posizioni e riconoscere ad esempio che erano parti di un paradigma teorico unitario. Questo intendeva elaborare una nuova immagine dell'uomo in senso pratico che fosse fondata sui risultati delle scienze empiriche. Il concetto di una filosofia della natura era ben diverso da un ristretto positivismo: si collocava piuttosto sulla scia della filosofia kantiana in quanto questa aspirava a un filosofare scientifico quale base per l'orientamento pratico dell'essere umano.

In un certo senso l'antropologia filosofica "classica" poteva essere considerata come una prosecuzione della filosofia kantiana con altri mezzi. L'ideale kantiano dell'autonomia della ragione rimaneva un punto di riferimento. Il rappresentante più avanzato

dell'antropologia filosofica, Helmuth Plessner, un autore vicino alla *Lebensphilosophie* diltheyana e alla fenomenologia husserliana, pensava in fondo come un kantiano: teneva fermo l'ideale della dignità umana, cercando di giustificarlo attraverso una filosofia del mondo organico. Rispetto a Kant l'antropologia filosofica "classica" si distingueva per il massiccio ricorso alle scienze della vita: così poteva stabilire una comparazione tra la struttura vitale delle forme organiche e dell'uomo e giungere alla tesi della particolarità dell'essere umano. Che Gehlen abbia basato la sua analisi solo sull'anatomia umana non è decisivo, giacché questo suo metodo giungeva a una conclusione che si lascia ben riassorbire all'interno di un paradigma comune, per il quale le scienze empiriche e la filosofia della natura dimostrano il monopolio umano di determinate forme di comportamento. Non a caso Scheler parla di "posizione nel cosmo" (*Stellung im Kosmos*), Gehlen di "posizione particolare" (*Sonderstellung*) e Plessner di "posizione mondana" (*Weltstellung*) dell'uomo; nonostante le differenze di accenti e le rivalità, questi autori condividevano un vocabolario comune e anche un modo determinato di porre le questioni e di trovarvi risposta. Li guidava la tradizionale questione dell'antropologia, cosa sia l'uomo, cui cercavano una risposta seguendo il filo conduttore offerto dal concetto di natura: la questione antropologica veniva così risolta nel determinare il luogo che l'essere umano occupa nella natura confrontando la sua forma di vita con altre forme.

La comparazione tra la forma umana e quella animale sembra oggi essere superata. Non è in discussione il metodo comparativo come tale, che è stato usato in filosofia sin dai tempi di Platone e Aristotele, e anche per le scienze umane contemporanee rappresenta ancora uno strumento di lavoro utile ad avanzare ipotesi per l'interpretazione di fatti problematici. Si pensi ad esempio a quanto avviene oggi nelle neuroscienze e nel cognitivismo, che lavorano tra l'altro a una comparazione dell'intelligenza

artificiale e di quella umana. Non è solo questo spostamento di interessi nell'orientamento della ricerca contemporanea a rendere obsoleto il paradigma dell'antropologia filosofica classica. Il punto cruciale è un altro. L'antropologia filosofica classica dava una risposta rassicurante alla questione circa il posto dell'uomo nel cosmo: comparando le forme di vita (o anche analizzando l'anatomia umana), riconosceva dei deficit naturali nella biologia umana e concludeva che l'uomo si trova in una condizione privilegiata proprio in virtù di questi deficit. In breve: la forma umana di vita si distingue rispetto ad altre forme organiche per una posizione di monopolio; solo l'uomo può ridere e piangere (Plessner), può avere istituzioni (Gehlen) e visione di essenze (Scheler). L'antropologia afferma dunque una distinzione in termini di principio tra l'animale e l'essere umano: con la tesi secondo cui l'autonomia del mondo umano sarebbe già scritta nella sua biologia si radicalizza così un principio idealistico.

Due argomenti parlano contro queste immagini ideali, così come ad esempio Plessner le elabora a difesa della dignità umana. Se consideriamo le tragiche esperienze politiche dell'Europa nel secolo passato, possiamo riconoscere che l'idealismo umanistico ha senso nel contesto della modernità classica, ossia in un contesto in cui lo Stato burocratico e totalitario minaccia la dignità e la stessa esistenza fisica delle minoranze e dei singoli. Ma al di fuori di questo ambito l'efficacia di questo genere di argomentazioni si sfilaccia. In una società multiculturale come quella odierna siamo confrontati con altri problemi, ad esempio l'integrazione delle culture e lo sviluppo delle libertà individuali e sociali nella vita democratica; e si avverte l'esigenza piuttosto di un concetto di democrazia valido dal punto di vista interculturale. Al contrario il concetto della dignità umana, un prodotto dell'antichità classica e del cristianesimo moderno, appare sotto questo aspetto troppo unilaterale, se non vago.

A queste osservazioni di natura politica si aggiungono argomenti epistemologici. Rigide distinzioni di principio sono esposte al rischio di entrare in conflitto con i dati empirici. Mi limito a ricordare il caso della scimpanzé Washoe, che fu addestrata sul fine degli anni Sessanta da Allen e Beatrice Gardner. A Washoe veniva posta la domanda cosa vedesse guardando la sua immagine allo specchio; Washoe rispondeva “Me, Washoe”: in altri termini Washoe poteva distinguere tra “io” e “me”. La tesi plessneriana secondo cui l’essere umano si distingue per la posizione eccentrica di vita implica che solo l’essere umano possa essere centro e periferia del suo ambiente di vita; e per questo motivo solo lui può distinguere linguisticamente tra un “io” soggetto e un “me” oggetto. Rispetto a questa flessibilità umana, l’animale appare piuttosto vincolato al suo centro di vita – la sua è infatti una posizionalità centrica – e non può mai oggettivarsi. Solo l’essere umano ne è capace.

Ora, a me sembra che con questa rigida distinzione Plessner voglia stabilire più che altro una nuova forma di sicurezza pratica e un *telos* per l’essere umano. Del resto proprio questo è il *punctum dolens* dell’antropologia filosofica classica. Ai problemi che essa poneva era sotteso il bisogno implicito di compensare un deficit di senso con un’immagine ideale, che potesse costituire un punto archimedeo per la teoria e la vita pratica. In effetti l’antropologia non si limitò a proporre una chiarificazione teoretica dell’identità umana, una determinazione scientifica, ma si estese anche a un “*Sollen*” implicito, a un insieme di doveri e fini che derivavano da quella determinazione come destinazione specifica dell’essere umano. Da un punto di vista storico-filosofico l’antropologia del Novecento rimane legata a quella tradizione idealistica che cerca una “*Bestimmung des Menschen*”, in cui appunto determinazione e destinazione si confondono. In Scheler abbiamo l’idea secondo cui l’uomo è un essere spirituale e per questo l’ascesi va considerata come la forma più compiuta di

umanità; non si fa fatica a cogliere l'immagine del conflitto titanico fra le forze spirituali e quelle vitali che anima la sua antropologia. Gehlen ricava invece dalla tesi dell'uomo come essere carente esposto alla minacciosa complessità della vita l'idea secondo cui il compimento dell'essere umano sta nella riduzione della complessità: questa è appunto l'immagine leviatanica delle istituzioni quali poteri che devono imporre una regola stabilizzante a un essere per sua natura precario e instabile. Nel caso di Gehlen vale la critica dell'ideologia più che quella dell'idealismo, giacché egli deriva la sua richiesta di istituzioni conservatrici direttamente dalla teoria dell'uomo come essere carente. Tuttavia anche la sua posizione sembra oscillare tra essere e dover essere, senza che sia stata chiarita e riflettuta del tutto la relazione dell'antropologia con il mondo storico. Nel paradigma classico dell'antropologia filosofica determinazione e destinazione dell'uomo appaiono dunque strettamente intrecciate e mediate da un'immagine, per cui il piano empirico e bisogno di orientamento pratico risultano confusi.

Penso che un'antropologia rinnovata dovrebbe guardarsi da questa confusione, e un primo passo in questa direzione consisterebbe nel chiarire lo status logico delle sue proposizioni. Mi sembra anche importante che l'antropologia riconsideri il suo rapporto con il modello scientifico offerto dalle scienze della natura. Nel nostro mondo postmoderno l'assolutizzazione della scienza sperimentale quale modello di razionalità non è più sostenibile; e anzi quella combinazione di scienza e filosofia della storia per la quale la storia umana tenderebbe alla razionalità scientifica appare sempre più come un mito della cultura positivista. Come Paul Feyerabend ha mostrato, i fatti scientifici sono componenti costitutive di un modello del mondo che li fa apparire come dati naturali; ma la formazione di questo modello è per sua natura un processo politico. Non è casuale dunque che al termine delle mie

considerazioni sosterrò un rinnovato approccio antropologico che sappia tenere nel giusto conto il momento dell'arte, qui intesa come arte del vedere critico.

3. *Un'ermeneutica delle identità*

Le perplessità nei confronti del paradigma dell'antropologia classica non devono condurci a una presa di distanza radicale dall'antropologia filosofica. Non si possono dimenticare i contributi fondamentali alla fenomenologia della corporeità e alla letteratura fenomenologica in genere offerti dagli autori che si sono richiamati all'orientamento antropologico in filosofia. Diversi concetti hanno dimostrato un notevole valore euristico per una teoria della cultura. Solo per citare alcuni casi, si può pensare alla teoria dell'insondabilità della vita nella scuola diltheyana, le cui ramificazioni arrivano alla stessa critica dell'antropologia nei tardi anni Settanta; e più in particolare alla teoria degli stili di vita in Erich Rothacker e a quella della relazioni vitali e del comprendere in Otto Friedrich Bollnow.

Occorre distinguere tra l'analisi fenomenologica della corporeità, intesa come luogo in cui natura e cultura risultano strettamente intrecciate, e il paradigma classico dell'antropologia. E non perché - come sosteneva Heidegger perfidamente - l'antropologia sarebbe poco filosofica. Ma perché nella sua fase classica era stata sospinta dall'approccio in chiave di filosofia della natura a ragionare in senso antropocentrico e ad affermare per conseguenza che solo l'uomo possa fare questo e quello. Dico dunque che l'antropologia classica oscillava tra idealismo e ideologia proprio per il suo modo di porre i problemi e cercarvi risposte (con un occhio rivolto alla filosofia contemporanea della mente si potrebbe dire qualcosa di analogo dell'approccio cibernetico e della sua indagine circa "*what computers can't do*"). L'argomento "solo l'uomo può fare 'x'" non è solo idealistico e

rassicurante ma anche tautologico; l'esito cui perviene – per parafrasare Gertrud Stein in modo provocatorio – sarebbe più o meno questo: “l'uomo è l'uomo è l'uomo è l'uomo”. L'antropologia filosofica classica giungeva a questo risultato ambivalente e tautologico poiché era animata dalla preoccupazione di dimostrare in modo scientifico e filosofico la dignità umana. Considerando il suo antropocentrismo, ci sarebbe da chiedere inoltre chi amministri questa immagine dell'essere umano e a quale fine. C'è il rischio che un discorso antropologico introduca in maniera surrettizia elementi ideologici. Nel dubbio, meglio l'iconoclastia che l'ideologia. In altri termini: un'antropologia rinnovata nel suo impianto dovrebbe liberarsi sia dall'antropocentrismo sia dall'ideologia, e apprendere a essere “negativa” e critica, specie nei riguardi delle istituzioni che hanno un interesse ad affermare un'immagine “positiva” dell'essere umano.

Una possibilità potrebbe essere data da quel tipo di posizione dei problemi che si regola secondo il principio di insondabilità (*Unergründlichkeit*). Questo principio sorge nel contesto determinato della *Lebensphilosophie* ermeneutica di scuola diltheyana, deriva cioè da una radicale concezione storica della vita; e tuttavia ha una portata che va molto oltre l'ambito ristretto di una scuola filosofica. Lo possiamo intendere come un approccio pluralistico e critico alla cultura e all'essere umano che pone in risalto il tema delle individualità storiche, e le fa valere in senso teorico e pratico. Il concetto dell'insondabilità della vita non aspira a una fondazione ultima delle scienze storico-sociali, né tanto meno va alla ricerca di un senso universale della storia; piuttosto suggerisce una regola: considerare ogni fenomeno individuale del mondo storico come già sempre formato in senso culturale e al tempo stesso aperto a nuove possibilità di senso grazie a nuove interpretazioni/decisioni. In questo modo si rivendica la specificità delle individualità storiche e si afferma anche qualcosa riguardo alla comprensione

dell'umano: ossia che le strutture della vita dipendono anche dal modo in cui si decide di categorizzarle.

Ora, come dovrà regolarsi un'antropologia che assuma la regola dell'insondabilità? Di sicuro non cercherà strutture ontologiche né porrà la questione della posizione dell'uomo nel cosmo; ma tanto meno potrà orientarsi seguendo solo i dati biologici e anatomici che distinguono la specie umana o le condizioni trascendentali della possibilità dell'essere umano, come faceva Plessner ancora negli anni Sessanta, ad esempio in "Conditio humana". Un'antropologia che si regoli secondo il principio di insondabilità rinuncerà volentieri alla pretesa di rappresentare una "prima philosophia" critica, che l'antropologia filosofica classica aveva avanzato sulla scia della filosofia trascendentale; ma a questa rinuncia farà seguito una nuova e più profonda consapevolezza della storicità: essa cercherà così di trasporre questo suo senso storico nel modo di porre le questioni che guidano la ricerca, in modo da tenere insieme determinatezza e apertura, strutture della vita e potere creativo, conoscenza e formazione di sé.

Si pone allora il problema di trovare un filo conduttore adatto a questo interesse conoscitivo. Occorre una questione che orienti la ricerca verso i caratteri, i tipi e gli stili di vita, e lo faccia in maniera tale da lasciar emergere anche una nuova coscienza creativa. La questione chi siamo noi, la questione dell'identità, ha queste caratteristiche. Vediamo di chiarire in quale senso determinato, giacché essa si lascia intendere in diversi sensi. Ad esempio la si può intendere come "cosa siamo noi?", e questo tipo di domanda porta in maniera più o meno consapevole – come è realmente accaduto nella storia della metafisica occidentale – a pensare che l'essenza sia una "cosa", una datità immutabile. È anche possibile porre l'accento sull'essere e la risposta che ne deriva potrebbe suonare così: l'identità dell'essere umano si definisce attraverso la relazione e la comprensione dell'essere.

In un'antropologia di orientamento storico-ermeneutico non può essere questo il centro dell'interesse, visto che questo senso della questione rientra piuttosto nell'ambito di una ontologia fondamentale. Ma un altro senso della questione chi siamo noi allude alla costruzione sociale e personale delle identità, e questo è rilevante per la ricerca antropologica. Infatti il tema può essere inteso anche in un senso oggettivo; e come tale potrebbe essere svolto ad esempio nel modo che segue: "chi siamo noi in quanto uomini della postmodernità, in quanto intellettuali, in quanto persone responsabili?" In questa accezione la questione va alla ricerca di connessioni di senso determinate; d'altra parte - come vedremo più avanti - essa contiene qualcosa in più, che non si esaurisce nella descrizione fenomenologica di strutture oggettive e sollecita piuttosto una presa di coscienza e una decisione creativa. Per questo la questione dell'identità ha un carattere insondabile, ossia cerca risposte determinate e al tempo stesso rimane indeterminata e provocatoria. Una antropologia rifondata su basi ermeneutiche può far ricorso a questo senso della questione e riorientare la sua ricerca: non più, quindi, una teoria comparativa dell'identità umana nel contesto della natura, ma un approccio che interpreti la struttura delle identità personali e sociali secondo il principio di insondabilità.

Senza alcun dubbio già nella formulazione di questa possibile trasformazione del paradigma è implicata una quantità di problemi. Giusto per restare nell'esempio citato, si potrebbe obiettare che discipline quali la storia della cultura, la psicologia sociale e la psicologia della personalità possono offrire una risposta alla questione dell'identità. A buon diritto si potrebbe chiedere quindi in che relazione si trovi un approccio in chiave di antropologia ermeneutica rispetto alle scienze particolari. A fare da avvocato del diavolo, si potrebbe dubitare che una antropologia ermeneutica si distingua dalle discipline particolari; e affermare inoltre che - se anche si distinguesse - non sarebbe realmente

necessaria per elaborare una teoria fenomenologico-ermeneutica delle identità sociali e personali, visto che per questo fine bastano le scienze particolari; infine anche l'elemento squisitamente filosofico in una antropologia ermeneutica potrebbe apparire dubbio, tanto più che essa poggia sul concetto di identità, che non è del tutto esente da problemi. Vorrei subito dire che queste possibili obiezioni sono serie e richiedono una discussione approfondita; qui posso solo indicare la direzione che una risposta soddisfacente dovrebbe intraprendere.

Comincio con una osservazione generale che riguarda il carattere filosofico di un approccio teorico. Ci sono autori che usano il termine "filosofia" riservandolo a se stessi e negandolo a quegli approcci che non sono riconducibili ai propri schemi. Si pensi a Heidegger e al suo rapporto con l'antropologia filosofica. Com'è noto, Heidegger imputava all'antropologia filosofica classica di essere poco "filosofica" e di pensare l'uomo come semplice presenza. Heidegger sosteneva il primato della questione dell'Essere e dell'Esserci e riteneva che solo a partire di qui si aprisse lo spazio per la riflessione filosofica. Non sorprende che sulla base di questo concetto ristretto di filosofia Heidegger potesse gettare ombre su approcci autonomi che non potevano essere ridotti alla sua terminologia. Portando all'assurdo il suo argomento, si dovrebbe considerare poco filosofico lo stesso Socrate, che del senso dell'essere non sapeva nulla e si dichiarava interessato solo alle cose d'amore. Un paradosso, ovviamente; ma non capita per caso. A renderlo possibile è una posizione filosofica autoreferenziale, una sorta di autismo filosofico che non riconosce la pluralità delle tradizioni di pensiero. Se dunque ci poniamo la questione del carattere filosofico dell'antropologia, non sarà quale forma di legittimazione di fronte a una specifica tradizione che – per quanto brillante – sia assunta come esclusivo criterio di

riferimento. Piuttosto si tratta di chiarire i rapporti tra filosofia e scienze particolari.

Infatti un'antropologia ermeneutica dovrebbe far ricorso ai contributi offerti dalle scienze. Non c'è dubbio che proverebbe un naturale interesse per quelle teorie che chiariscono i processi identitari ai diversi livelli della persona, della società e della cultura. Ma non potrebbe risolversi né in una teoria sistematica dell'identità come potrebbe intenderla una sociologia del sapere né in una teoria psicologica della personalità e neppure in una fondazione di queste discipline nel senso di una filosofia trascendentale. Un'antropologia ermeneutica è in un rapporto di circolarità con le scienze particolari, ma non per questo perde di vista il suo compito filosofico.

Ma quale è dunque questo compito? Sulla scia della tradizione fenomenologica possiamo indicarlo in primo luogo nella descrizione di strutture categoriali. Una fenomenologia delle identità indaga gli ambiti significativi all'interno dei quali individuiamo qualcosa in quanto qualcosa. La questione chi siamo noi si focalizza così su un obiettivo specifico: descrivere e far risaltare le condizioni per cui facciamo esperienza di qualcosa come ad esempio uomo postmoderno, intellettuale, persona responsabile. Ma qui si intende anche qualcosa di più rispetto a una pura analisi categoriale. Come accennavo, un'antropologia ermeneutica dovrebbe essere critica e portarci a scoprire quelle immagini e concezioni inconsapevoli su cui si costruiscono le identità. Ritornerò su questa idea in un punto successivo di queste considerazioni. Per il momento vorrei sottolineare che le scienze particolari e le teorie dell'identità non sono in grado di svolgere una critica della cultura. Per questo suo andamento fenomenologico e critico-culturale un approccio ermeneutico all'antropologia può quindi già dirsi "filosofico". Ma non è tutto. A caratterizzarla sono altri due altri elementi importanti che mancano quasi del tutto nelle scienze particolari – anche in

quelle che procedono con metodi qualitativi - , ossia un tratto integrativo e uno performativo.

Ricordiamo innanzitutto che la filosofia ermeneutica si può intendere alla luce del concetto di integrazione. Il principio di insondabilità offre la regola che disciplina l'aspirazione dell'ermeneutica a comprendere la testura del mondo, la realtà nella sua interezza. Esso afferma che le forme della cultura e i contenuti della vita storica sono fenomeni covarianti che crescono insieme e sono in rapporto reciproco. In base a questo principio il lavoro ermeneutico si concentra sui fenomeni particolari della vita umana, ma li tratta come testi, ossia come un sistema articolato di relazioni, che rinviano a contesti di più ampie dimensioni; e poi pone la questione quale ruolo e funzione i testi svolgano all'interno di un determinato contesto di vita. Chiamiamo integrativa questa procedura perché interpreta il senso di una parte in relazione a un intero; ma vale anche il contrario: si possono invertire i rapporti tra tutto e parti e chiedere ad esempio come debba essere articolato il contesto affinché un fenomeno testuale venga inteso come parte dotata di senso al suo interno. Questa procedura ermeneutica è ben diversa dalla concezione idealistico-dialettica dello spirito come soggetto che si sviluppa attraverso i fenomeni particolari. Nella prospettiva ermeneutica i rapporti tra tutto e parti sono del tutto reversibili: e dunque non c'è fenomeno testuale che non possa essere considerato sotto un altro punto di vista come un contesto. Tutto dipende dall'interesse conoscitivo. Entrambe le direzioni di indagine, quella dalla parte al tutto e quella dal tutto alla parte, creano connessioni di senso e interpretano i loro oggetti in senso integrativo, senza per questo assolutizzare una determinata linea causale.

Se dunque rivendichiamo per l'antropologia un procedere integrativo, le stiamo attribuendo il compito di descrivere identità in modo critico e di renderle comprensibili

interpretandole alla luce della logica ermeneutica di tutto e parti. Cito un paio di esempi per illustrare sulla base di fenomeni particolari questo metodo. Inizio con un esempio scelto dal campo della politica. Nel mondo occidentale siamo ormai così abituati al concetto di democrazia che ci appare ovvio. Ma sappiamo bene che non è così. Le esperienze del secolo scorso in Italia, Germania e Spagna hanno mostrato come possano cadere regimi liberali e repubbliche cui manchi una diffusa cultura della democrazia. Se poniamo la questione chi siamo noi in quanto democratici occidentali, vogliamo dunque creare uno spazio per una rinnovata riflessione critica sulla nostra identità politica in quanto occidentali. Ritornerò più avanti sul fatto che in questo caso non si sta evocando un nazionalismo ingenuo e reazionario né si intendono idealizzare i sistemi politici liberali; al contrario, la questione va in una altra direzione: occorre cercare i presupposti e le opzioni implicite in un sistema democratico che ritenga ad esempio la stabilità del sistema finanziario più importante rispetto al diritto dei cittadini a una vita buona e alla loro partecipazione ai processi decisionali. Questo è un punto delicato che non riguarda solo la riflessione teorica. La qualità della vita pubblica dipende anche dalla concezione implicita della democrazia che ne hanno i cittadini.

Ora, il principio di insondabilità ci direbbe che le forme di autocomprensione umana e le strutture del mondo della vita rinviano l'una all'altra e che dunque dobbiamo indagare le prime per comprendere le seconde, e viceversa. Questo potrebbe spingerci a cercare una risposta alla questione della nostra identità di democratici in un'analisi delle relazioni tra le concezioni della democrazia e i sistemi oggettivi che formano la vita politica: da una parte rappresentazioni sociali e tendenze dei cittadini, in breve: la loro mentalità, dall'altra il sistema giuridico ed economico. Si dovrebbe chiedere ad esempio se una concezione della democrazia che da un lato accetti come fisiologiche la corruzione,

l'evasione fiscale e la manipolazione dell'opinione pubblica attraverso il controllo dei media, e d'altro lato consideri secondario educare e motivare i cittadini all'assunzione di una responsabilità politica dica qualcosa riguardo alla struttura reale del potere. Formulato con il linguaggio della logica ermeneutica: ci sarebbe da indagare se l'analisi delle parti e della loro funzione lasci intravedere un senso dell'intero che non conosciamo del tutto proprio perché è incompatibile con il senso preteso nella narrativa pubblica. Sarebbe anche sensato chiedere inoltre come il sistema politico debba essere articolato nel suo insieme perché quei fenomeni appaiano dotati di senso. Si potrebbe ben ipotizzare che un siffatto sistema abbia solo l'impalcatura formale della democrazia senza per questo averne l'ethos, ragione per cui è esposto a nemici più raffinati se confrontati con i fascismi del ventesimo secolo.

Cito un altro esempio tratto dalla sfera dell'etica. È in discussione un tema sensibile per le società industriali avanzate quale il fenomeno della nascita. Il principio di insondabilità ci direbbe che anche un fatto così strettamente connesso alla *conditio humana* come la nascita è formato in senso culturale e dipende dalla concezione che ne ha una società ovvero, su un altro piano, una persona particolare. Se un'antropologia ermeneutica pone la questione chi siamo noi in quanto membri di società in piena regressione demografica, vuole dunque comprendere il fenomeno della nascita alla luce delle forme culturali della società e rendere queste responsabili. Al lavoro interpretativo toccherebbe avanzare ipotesi al riguardo facendo ricorso a una pluralità di metodi. Si dovrebbe ad esempio indagare che funzione svolgano fenomeni come il controllo delle nascite, le interruzioni di gravidanza, la perdita del desiderio e poi per converso come le strutture sociali debbano essere articolate nel loro insieme perché questi comportamenti vi appaiano sensati. Si potrebbe ad esempio avanzare l'ipotesi che si tratti di società afflitte da un

narcisismo di massa in cui il modo di intendere la sessualità non ha più quel ruolo emancipatorio che poteva avere ancora negli anni Sessanta, e rappresenta piuttosto un fenomeno regressivo che rinuncia alla responsabilità per il futuro.

Infine un ultimo esempio tratto dall'ambito della psicologia. Se chiediamo chi siamo noi in quanto esseri che respiriamo, intendiamo richiamare l'attenzione su una funzione della nostra corporeità che è essenziale per la vita. Il respirare è un'attività tanto ovvia che iniziamo a osservarla quando siamo stanchi o in affanno. Perlopiù respiriamo senza accorgercene. Ma proprio questo è il punto. Il respiro è al tempo stesso ovvio e inconscio. Ora, la questione chi siamo noi ha un effetto straniante perché in questo caso porta l'attenzione su qualcosa che non viene percepito e lo rende visibile. Si potrebbe indagare ad esempio se uno stile contratto del respiro dica qualcosa di nuovo sulla costruzione generale della personalità. Come negli altri esempi citati, sarebbe anche possibile invertire la direzione della ricerca e indagare come il carattere debba essere strutturato nel suo insieme perché questo stile determinato appaia adeguato al contesto. Si potrebbe ipotizzare che il carattere introverso sia correlato con questo stile del respiro; e in libera variazione si potrebbe porre la questione riguardo agli effetti che uno stile più rilassato potrebbe avere sul carattere.

Non posso entrare qui in dettagli più particolareggiati. Mi basta rendere plausibile un modo di lavorare che integri i risultati delle scienze particolari nel contesto dell'attività filosofica. Ma l'accento va posto su quest'ultima. Quando l'antropologia pone la questione chi siamo noi nel senso su citato, tratta contenuti oggettivi, avanza ipotesi, fa ricerca, propone tesi che possono essere dibattute e recepite, insomma fa anche una serie di operazioni che sono proprie del lavoro "scientifico" delle discipline umanistiche; ma in realtà fa tutto questo guidata dal fine di comprendere la vita, e si approssima a questo scopo

estraniano e rendendo visibile in un altro modo quello che è ovvio e implicito. Si capisce allora che la questione filosofica dell'identità - pur essendo legata a un ambito della realtà oggettiva e ai saperi che la studiano - eccede l'ambito della scienza, anche di quella in prevalenza qualitativa. Si vede dagli esempi di che cosa si tratta: la risposta alla questione descrive e interpreta forme dell'inconscio e in più provoca una risposta, giacché mette in discussione di volta in volta la nostra identità quali cittadini di una democrazia, quali membri di società tardo-capitalistiche, quali individui incarnati. Essa vuole rendere visibili nuove possibilità dell'essere uomini, che si distinguono per una più adeguata responsabilità politica, etica, personale.

Del resto, già nella sua forma linguistica la questione chi siamo noi rimanda a qualcosa di più di una risposta descrittivo-interpretativa. In breve, potremmo dire che suona "strana". Ma questa sua stranezza non è casuale: vi risuona un sapere andato perduto, una sorta di "non mi raccapezzo" (*ich kenne mich nicht aus*), che secondo Wittgenstein ha ogni vera questione filosofica; d'altra parte essa contiene una forte tensione a realizzare la conoscenza di sé secondo l'antico monito delfico, che anche per un moderno come Baltasar Gracián rappresenta la condizione di ogni forma sociale di vita. L'effetto straniante e sorprendente dipende dunque dal fatto che nella questione si incrociano due sensi opposti: al tempo stesso un'aporia e un desiderio di sapere. Questo incrocio di sensi ci mette in difficoltà, ma ci sollecita anche a vedere con altri occhi quanto ci sembra già sempre conosciuto e ovvio. Di questo vivono appunto l'amore e la ricerca del sapere. Per questo un'antropologia che segua questo ambiguo filo conduttore è "filosofica": essa estrania il proprio e ovvio in un modo tale da rendere possibile un nuovo movimento del sapere, un appropriamento nuovo e produttivo dell'estraneo e inconscio.

Abbiamo detto che la risposta alla questione può regolarsi secondo una logica ermeneutica che descrive e interpreta testi e contesti, ma – come ora si comprende – non si esaurisce in questo suo movimento teoretico. Essa si compie piuttosto nell'appello e nella pro-vocazione: ha senso perché chiama in causa, chiama a una decisione, proprio come faceva l'antico Diogene, quando nel mezzo del pieno giorno si aggirava per l'agorà di Atene con una lanterna cercando l'uomo. Questo paradosso si lascia intendere come sfida a diventar uomini e a decidere di se stessi; e sotto questo aspetto non appare come la bizzarria di un vecchio pazzo, ma è del tutto comprensibile nel suo carattere provocatorio e pratico. In modo analogo risuona nella questione dell'identità un appello, che provoca una presa di posizione responsabile su chi si vuole essere. Anche per questo suo legame con la dimensione pratica l'antropologia non può essere confusa con una scienza particolare. Siccome cerca di rendere comprensibile la costruzione delle identità, ha alcuni punti di contatto con quelle parti della sociologia comprendente, della psicologia sociale e della teoria della personalità che si occupano dell'identità sociale e personale. Ma se ne distacca in primo luogo per il modo specifico in cui si tratta i suoi oggetti, che appunto si muove nel solco della tradizione fenomenologico-ermeneutica; a questo si aggiunge un ulteriore aspetto: essa motiva alla ricerca dell'identità e a divenir se stessi, un processo che d'altra parte non è mai completamente compiuto, e in questo senso è insondabile. Le risposte dell'antropologia alla questione chi siamo noi sono dunque oggettive e al tempo stesso sempre aperte per nuove appropriazioni e determinazioni di senso.

Non potrebbe essere altrimenti, perché la questione si riferisce a un fenomeno dalla struttura ambigua, che non si lascia mai risolvere in modo definitivo. Vediamo perché. La sfera di quello che è ovvio e conosciuto si forma nel mondo della vita in maniera naturale attraverso istituzioni come la famiglia, la scuola, il

lavoro ecc. Per questo noi abbiamo già sempre una conoscenza di chi noi siamo; d'altra parte è pur vero che non possiamo mai determinare del tutto la nostra identità. Le forme della nostra vita ci sfuggono ed è pura illusione pensare di poterle controllare rigidamente. Diverse tradizioni e filoni della filosofia contemporanea hanno richiamato l'attenzione su questo fenomeno: "sono, ma non mi ho", affermano Bloch e Plessner, e questa tesi trova parecchie assonanze nel concetto dell'ambiguità del corpo vissuto in Merleau-Ponty. Il corpo proprio non è mai del tutto disponibile, e men che meno lo è l'inconscio. Come Waldenfels dice efficacemente, la relazione a se stessi è in realtà un esser sottratti a se stessi (*Selbstbezug ist eigentlich Selbstentzug*). Questo si lascia ben dimostrare nel caso del fenomeno dell'identità: essa è al tempo stesso qualcosa di noto e ovvio, ma anche qualcosa di aperto all'estraneità. Infatti l'identità non è mai statica, il suo limite è fluido e cambia attraverso appropriazioni e perdite.

Per la verità, si potrebbe obiettare che per questo fenomeno ambivalente il concetto di identità non sia adatto. Da un punto di vista logico l'identità è esprimibile come $A=A$. La formula si riferisce al fatto che un certo essere non cambia e rimane appunto uguale a se stesso; al contrario qui si sostiene che nel vissuto dell'identità si trova un inseparabile intreccio del proprio e dell'estraneo. Ora, l'obiezione su citata sarebbe efficace solo se si potesse ridurre l'uomo nella sua interezza al mero soggetto logico-epistemologico. Questo tipo di obiezione muove in maniera implicita o esplicita da un presupposto riduzionistico che afferma il primato del soggetto logico. Ma proprio a questa semplificazione si sono opposti l'antropologia e la fenomenologia a partire da Dilthey.

Del resto non è un caso che il concetto di identità svolga un ruolo rilevante nelle scienze sociali. Si pensi ad autori classici come Kurt Lewin, Erwin Goffman, George Herbert Mead, Erik Erikson,

che per l'appunto hanno tolto a oggetto delle loro indagini la costruzione sociale e personale dell'identità. Nelle loro teorie – e anche nelle teorie contemporanee come in quella di Habermas – il termine non designa una costante antropologica: per “identità” si intende piuttosto l'insieme delle caratteristiche nell'autocomprensione di individui e gruppi che vengono considerate significative e costitutive del Sé. Si può quindi ben usare il concetto di identità per descrivere un campo di rappresentazioni, atmosfere e tendenze con cui individui e gruppi si identificano, un campo cui sentono di appartenere nella distanza dall'altro da sé. In questo senso il concetto è neutro e non risulta appesantito da pregiudizi di tipo politico.

Che il tema “identità politica” possa diventare parola d'ordine e strumento di potere di una politica regressiva che instilla in una popolazione odio e ansia per lo straniero, non ha a che fare con la scienza, ma con l'ideologia. Questo è il risultato di un'altra forma di semplificazione – questa volta in mala fede – che manipola il bisogno di appartenenza in maniera tale da trasformarlo in una aggressione contro l'estraneo. È appena il caso di aggiungere che queste strategie non rappresentano una buona obiezione contro il concetto di identità in quanto tale, e anzi testimoniano in maniera indiretta quanto sia importante per gruppi e individui il processo di autoidentificazione.

Una antropologia ermeneutica prende in considerazione questo bisogno in una maniera che la differenzia dalle discipline particolari. Anche quando procedono in senso qualitativo, queste ultime vogliono fissare e determinare. Nel caso delle questioni delle scienze naturali (e anche nelle scienze sociali) vale quello che Simmel affermava in relazione al denaro: esso disciplina il qualitativo di modo che venga ridotto al quantitativo. Richiamandosi alla logica ermeneutica di Misch, Plessner parlava a proposito del metodo esplicativo-causale come di una *cognitio circa rem*, che rende disponibile la qualità sotto forma di una

costellazione di dati quantitativi. Invece la filosofia è una forma di vita che ha una disciplina sui generis (per non dire che è indisciplinata). Faceva bene Kurt Flasch a ricordare che la filosofia è innanzitutto amore per il sapere; ma in quanto tale è una forma di vita che non si lascia ridurre a dati numerici, e vive piuttosto di qualità. Lo possiamo reinterpretare liberamente in termini ermeneutici: la filosofia - potremmo dire - è movimento, animato da un'energia erotica, che va dal non sapere al sapere, dall'estraneo e sorprendente alla conoscenza, e viceversa, si avventura anche dal noto e conosciuto verso l'ignoto. Questo, tra l'altro, era proprio il caso di Socrate, che - sapendo di non sapere - era disponibile a incontrare gli altri con fiducia sul terreno del dialogo. Ora, la questione filosofica dell'identità va giusto in questa direzione: essa compie lo stesso movimento di Socrate perché ammette di non sapere e si muove verso il sapere. In altri termini, cerca risposte oggettive alla questione delle identità avvalendosi dei contributi delle scienze particolari e vuole rendere visibili identità formate; d'altra parte - come si è detto - non si risolve del tutto in queste risposte teoretiche. La questione chi siamo noi contiene qualcosa in più: rappresenta un appello a conoscere e a diventare se stessi; e in questo senso essa si compie nel movimento opposto, dal sapere all'essere, secondo il monito di Pindaro "Diventa ciò che sei", che Nietzsche giustamente apprezzava molto. Questo duplice movimento, filosofico per eccellenza, caratterizza dunque un'antropologia ermeneutica e rende obsoleta anche l'obiezione di Heidegger secondo cui l'antropologia sarebbe troppo poco filosofica.

Vorrei dire qualcosa in più su questo secondo movimento dal sapere all'essere in cui si compie la ricerca antropologica. Si consideri che nella questione dell'identità chi indaga e l'oggetto dell'indagine non si trovano in un luogo esterno alla questione stessa, e sono essi stessi in gioco. Per parafrasare il Rilke del "Torso arcaico di Apollo", la questione chi siamo noi ci ammonisce

a cambiare la nostra vita, ad assumere la responsabilità dell'identità già formata e a trasformarla creativamente. Se quindi, da un lato, abbiamo già sempre un'identità, che discipline particolari possono indagare secondo un metodo oggettivo-qualitativo e presentare, d'altro lato essa rimane pur sempre un compito, proprio come è sempre un compito diventare il corpo che noi già sempre siamo, secondo la felice formulazione di Gernot Böhme. Il senso della questione antropologica consiste anche in questo: risveglia e mette la vita in movimento. Nella risposta alla questione dell'identità siamo coinvolti nel compito di comprendere meglio e decidere chi siamo noi. La questione antropologica dà un impulso per un nuovo pensare e per nuove decisioni in relazione al proprio e all'estraneo. Formulato in termini generali: un'antropologia ermeneutica mette in relazione il familiare e l'estraneo di modo che diventi possibile un'appropriazione dell'estraneo e un'estraneazione del proprio. E questo è proprio il movimento erotico della filosofia.

Seguendo il filo conduttore della questione dell'identità, un'antropologia ermeneutica svolge così una duplice funzione. In primo luogo descrive e interpreta la ipseitas, il Sé, che secondo Dilthey si trova al "centro della struttura vitale" e viene vissuta come dotata di senso ed essenziale in opposizione a quanto è indifferente o privo di senso. In quanto tale il suo compito è quello una critica della cultura che renda visibile quello che è inconscio e nascosto. Al tempo stesso essa deve rimanere appellativa e provocatoria e creare spazio per la mobilitazione sociale e il processo individuale di autorealizzazione. Si capisce che, così inteso, il duplice movimento della filosofia è giusto il contrario di una teoria politica regressiva che fa della parola "identità" il programma di una linea conservatrice. Mentre questa afferma lo statu quo evocando sentimenti di paura e ansia rispetto al nuovo e all'estraneo, un'antropologia ermeneutica vuole presentare possibilità di confrontarsi in maniera produttiva con

l'estraneo e inconscio in modo che divenga possibile un'appropriazione responsabile.

4. Descrivere e comprendere le forme della vita

Ho accennato al fatto che un'antropologia ermeneutica dovrebbe rendere visibile e interpretare il centro delle forme di vita. Vorrei ora articolare meglio questa idea, riallacciandomi alla tesi esposta in apertura secondo cui un'antropologia adatta a tempi fluidi non dovrebbe costruire immagini dell'uomo, ma dovrebbe piuttosto condursi come critica delle immagini. Ricordiamo quello che afferma il mago Prospero nella *Tempesta* di Shakespeare: "Noi siamo della stessa sostanza dei nostri sogni" (*"We are such stuff as dreams are made of"*). Queste parole valgono per la prospettiva antropologica. Infatti le immagini attraversano l'intera sfera del sapere, dell'inconscio - come appare subito evidente -, ma anche della coscienza. La sfera dell'opinare e intendere si costruisce su precomprensioni e pregiudizi, su metafore e proiezioni; e anche i concetti più astratti della vita razionale contengono ancora componenti immaginose, come risulta ad esempio nel caso del moderno concetto filosofico di riflessione. Non a caso Foucault ha potuto affermare che l'immagine va considerata come il concetto più generale che dà ordine alle cose. Questa tesi sembra plausibile, specie se si considera il ruolo che le immagini hanno nel mediare tra vita cosciente e inconscio.

Una antropologia ermeneutica prende sul serio questo ruolo considerando quanto afferma Goethe, là dove egli vede il carattere mediante delle immagini fondato nella duplice funzione dell'occhio. Questo "percepisce e parla" (*vernimmt und spricht*), rendendo così possibile un duplice rispecchiamento: quello del mondo all'esterno, e quello dell'uomo all'interno. Su questa base l'antropologia può trattare le immagini di cui è intessuto il mondo della vita come un elemento intermedio che consente il rispecchiamento e l'identificazione. Questa via indiretta

all'autocomprensione attraverso le immagini si rende necessaria perché l'esperienza umana ha una certa "ambiguità". I nostri occhi possono rispecchiare il mondo esterno e il mondo interno, ma mai se stessi. Non possiamo mai vederci del tutto né comprendere completamente le nostre espressioni. Va ricordata in questo luogo la tesi di Foucault, per il quale l'atto del rappresentare è irrepresentabile; e si può aggiungere quella proposizione di Wittgenstein secondo cui un'immagine non può raffigurare la sua forma del raffigurare. Queste affermazioni, in apparenza paradossali, sono comprensibili nel loro voler rappresentare l'opacità dell'essere. Un'antropologia ermeneutica accetta questa tesi, senza per questo chiudersi in una forma di inconcludente scetticismo. Anzi. Essa crede nella possibilità che un'immagine adeguata ed efficace possa fungere da specchio e mostrarci forme della nostra vita. A questo contesto si adatta bene quell'antico detto Sufi per il quale l'uomo è lo specchio degli uomini. Proprio questo è il compito dell'antropologia: mostrare chi siamo noi, rispecchiando le immagini che costituiscono la testura del mondo della vita.

Abbiamo già accennato al fatto che un'antropologia ermeneutica si distingue dalle scienze particolari per il suo carattere integrativo e appellativo. Possiamo ora aggiungere un ulteriore elemento. La questione chi siamo noi può essere articolata più precisamente seguendo il filo conduttore offerto dal concetto di immagine. Comprendiamo chi siamo noi quando diventiamo consapevoli dell'immaginario da cui siamo portati, di modo che possiamo prendere posizione rispetto a esso. Si intendono qui ad esempio le rappresentazioni sociali, le atmosfere, le tendenze, ma anche gli stili di personalità e la costellazione degli oggetti interni che costituiscono l'identità. Questo è il punto di attacco di un'antropologia ermeneutica. Essa lavora sulle *formae mentis* – come possiamo dire ricorrendo a un'espressione antica densa di significati – che si estendono dalla vita cosciente a quella

inconscia. Attraverso descrizioni e interpretazioni adeguate, essa tira fuori, elabora e rende visibile la mentalità: e così comprende e fa vedere il centro di una forma di vita in maniera tale da metterla anche in movimento.

Per questo compito l'antropologia ha bisogno dell'arte. Mi riferisco a specifici atti linguistici che gli psicologi, i mistici e i poeti conoscono molto bene. Intendo quella forma di evocazione linguistica che proprio grazie alla sua immaginosa metaforicità produce nuove comprensioni di senso. Si pensi al caso dei paradossi zen, i cosiddetti "koan". Si tratta di quelle affermazioni rompicapo che i maestri sottopongono agli allievi, ad esempio dire quale sia il suono di una mano sola o mostrare il volto che si aveva prima che nascessero i genitori. Questi paradossi non possono mai essere risolti in maniera razionale attraverso il linguaggio ordinario e vanno piuttosto intesi come l'evocazione di un senso che viene "compreso" solo quando avviene nell'allievo una profonda trasformazione interiore, nel senso di un'apertura a una dimensione non centrata sull'ego e sulla coscienza. Si può pensare ancora alla pittura giapponese, che ha subito in misura determinante l'influsso della spiritualità Zen: qui l'invisibile, soltanto accennato nel quadro, viene reso visibile da una prestazione creativa del fruitore, che porta a compimento il senso dell'opera d'arte. In queste situazioni è all'opera una forma di comprensione che possiamo chiamare poietica e distinguere dalla comprensione pratica. Quest'ultima può contenere elementi di creatività, ma finalizzati a un obiettivo determinato. Comprendere in senso pratico significa saper compiere operazioni corporee per disporre e venire a capo degli elementi di una certa situazione. Mentre la comprensione pratica converge verso un fine, la comprensione poietica è per il suo tipo una prestazione del pensiero divergente, un atto di fantasia e creatività, che piuttosto sospende la comprensione pratica abituale e rende possibile nuovi orientamenti. Ora, l'uso

evocativo del linguaggio sollecita la comprensione poietica, ed è su questo che deve puntare un'antropologia ermeneutica se vuole produrre consapevolezza e crescita nella responsabilità. Essa deve rendere intuibile qualcosa dotato senso, ma in maniera tale che il senso venga costituito solo nella ricezione dell'immagine. Concepita in questo modo, l'antropologia sarebbe scientificamente informata, ma anche capace di parlare con un linguaggio evocativo che risvegli a nuove comprensioni di senso; essa praticerebbe il sapere scientifico come un'arte che renda intuibile il senso delle identità in modo tale da metterle in movimento. *Ut pictura poesis*.

5. Riepilogo

Mi sembra che il paradigma di un'antropologia basata sul concetto di immagine dell'uomo sia divenuto inattuale e abbia bisogno di rinnovamento. Una possibilità sarebbe quella di percorrere la via cui ho accennato: ossia praticare l'antropologia quale teoria delle identità in senso pratico. Dal punto di vista storico-filosofico, questo approccio si colloca nel solco della tradizione moralistica, della fenomenologia e dell'ermeneutica. Possiamo parlare in breve di antropologia ermeneutica, perché essa si riallaccia alla tradizione della *Lebensphilosophie* ermeneutica a partire da Dilthey. Inoltre la figura di Hermes si adatta alla perfezione al suo carattere. Sappiamo che Hermes porta sogni ed è guida dell'anima, e inoltre è il dio che protegge gli incroci, le transazioni e i viandanti. Lo possiamo dunque ben intendere come dio transizionale, dio dei passaggi e delle trasformazioni di senso. In quanto tale Hermes simboleggia una prestazione cognitiva, una comprensione critica di immagini che apre a trasformazioni della vita. Un'antropologia guidata dallo spirito di Hermes ha dunque il compito di descrivere e interpretare le identità in modo da creare nuova consapevolezza e responsabilità. Essa lascia vedere e comprendere le immagini inconsce della vita (e in questo sta il suo tratto specificamente fenomenologico-

ermeneutico); e svolge questo suo compito con un linguaggio evocativo che sia in grado di suscitare l'interesse per intraprendere passaggi e nuove direzioni. In breve: lavorando sulle forme, l'antropologia lavora alla formazione della vita.

Non si può contestare che una tale antropologia ermeneutica abbia un genuino carattere filosofico. "Pensare significa identificare", scrive Adorno. E questo è proprio quella che fa anch'essa: non abbozza alcuna immagine ideale dell'uomo, non esegue dunque alcun ritratto idealizzato, ma "pensa" presentando identità come forme di conduzione di vita già sempre formate e ulteriormente formabili. Essa è critica e informata scientificamente, senza per questo fare dell'esattezza scientifica un feticcio. Altri momenti del concetto antico e moderno di filosofia quale saggezza e forma di vita hanno non meno valore. Si pensi al dialogo quale luogo attraverso entriamo a contatto con noi stessi attraverso gli occhi e le parole dell'altro; si pensi ancora alla meditazione silenziosa su un oggetto di interesse che fa scoprire un'identità al di qua dell'ego; si pensi ancora al potere della scrittura come arte che esprime quello che si è visto ironicamente e con questo fa scoprire nuovi sensi. Tutti questi sono momenti di un'antropologia ermeneutica che non solo comprende identità, ma le orienta anche. Essa ha dunque un valore pratico, anche se questo va piuttosto inteso in senso "edificante" sulla scia del concetto rortyano dell'ermeneutica quale "*edifying philosophy*". Infatti essa può rendere visibili forme della nostra vita che altrimenti rimarrebbero opache, ma ogni decisione su chi vogliamo essere può sempre solo rimanere aperta e insondabile.